تدبير السعادة في فكر ابن باجة

The regime of happiness in the thought of Ibn Bajah

د. مروفل كلثوم *
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة جيلالي اليابس، سيدي بلعباس، الجزائر

تاريخ الارسال: 2018/05/11 تاريخ القبول:2018/07/03 تاريخ النشر: 2019/01/16

ملخص بالعربية: الغاية من الوجود الإنساني في نظر – ابن باجة-هو بلوغ السعادة القصوى المرتبطة أساسا بعملية التدبير، هذه العملية مشروطة بنوع من الجدل بين طرفين (المدينة – المتوحد)، الطرف الأول: هو المدينة منحت للمتوحد فرصة الوعي والتحسس العالي بمشكلاتها، فصعدها على مستوى الفكر لتكون الهم الرئيسي له. بهذا الفهم أسهمت المدينة في ولادة المتوحد ليمارس التغيير، أما الطرف الثاني: هو المتوحد أو النابت فهو يجسد فعل التمرد على عادات المدينة، إنه ينعزل عن الحياة العامة، ويتوجه نحو تأسيس ذاته، لغرض بناء النموذج المصغر (مدينة الواحد) للمدينة الكاملة. هنا يقوم المتوحد بتدبير ذاته، فيسعى لتغيير طباعه السيئة ليحصل على سعادة المفرد من جهة، ثم يسعى لقلب أوضاع المدينة من جهة أخرى ليجسد مشروع السعادة على المجتمع كافة، لكن بطرق سلمية مترفعة عن كل سبل القوة والعنف، إنها سبل العقل والحكمة والروية.

الكلمات المفتاحية: السعادة القصوى؛ تدبير المتوحد؛ التعقل؛ النابتة؛ المدينة الكاملة؛ الإتيقا؛ الاتصال بالعقل الفعال؛ الصور الروحانية؛ الصور الجسمانية.

Abstract : The aim of the human existence, as reviewed by Ibn Baja, is to reach the extent happiness,which is basically related to the reasoning process.This process depends some how on the dialectics between two extremes, the city and the solitary meditator: the city enabled the meditator to be more conscious and extremely sensible of its problems,thus he reasoned it and so became his main concern. It contributed accordingly to the genesis of the meditator so that he would execute changes.As for the meditator or the native of the city, they incarnate the rebellion act against the city customs, the seclusion from the public life and self-founding in order to limit the perfect city to their miniature model, which should read the city of the one; thenceforth and in pacific ways of reason, wisdom and patience avoiding too all the force and violence channels,the meditator revolts against himself and tries not only to change his bad habits but to set new order in the city as well.

Key words Extent happiness ; Meditation, Intelect, city-native ,Perfect city , Ethics, Effective mind and effective mind continum , Spiritual images , Embodied images.

* - أستاذة محاضرة قسم keltoumou@yahoo.fr –أ-بقسم العلوم الاجتماعية، تخصص فلسفة، عضوة في مخبر دراسات الفكر الإسلامي في الجزائر، أهم كتاب اتي: مقال في مجلة الكلمة بعنوان فلسفة الاغتراب بين المعنى الاشتقاقي والمفهوم الاصطلاحي صدر في سنة 2016، مقال في مجلة آفاق فكرية بعنوان صناعة أخلاقيات التربية والتعليم في مشروع ابن خلدون صدر سنة 2017، مقال في مجلة دراسات فلسفية بعنوان المرأة النموذج بين النظرة الفلسفية والنظرة الشرعية صدر سنة 2017.

ISSN: 2253 – 0592/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

مقدمة:

تتجه الأبحاث المعاصرة لدراسة مفهوم السعادة دارسة تحليلية مباشرة، بوصفه مفهوما مستقلا بذاته، لم تربطها كما فعل أفلاطون بمفهوم الكمال، أو كما ردها أرسطو للأخلاق والفضيلة أو كما عبر عنها بنتام بمفهوم اللذة أو الرفاهية، أو بتحقيق الذات في الفلسفات المعاصرة كما فعل نيتشه، وسارتر. اتجهت الدراسات إلى تفنيد ردها إلى عنصر واحد يمكن أن تتحقق فيه. لم تنظر إليها من منظور سياسي أو اجتماعي أو اقتصادي فقط، إنما من منظور يضم كل هذه الجوانب، دون إهمال لحياة الإنسان الباطنية. كما أهملت هذه الدراسات دور الأديان تماما الوضعية منها والسماوية. فالأديان تهتم بمفهوم السعادة أو بمفهوم الخلاص أو النجاة، والسعادة لا تتحقق إلاّ في الآخرة كما أشار إلى ذلك زرادشت والمتصوفة. فالسعادة ترتبط بحياة الفرد الواقعية وبعلاقته بذاته وبالآخرين. إنما السعادة قائمة في حياة كل فرد يستطيع أن يستمدها من المواقف المبهجة أو المحزنة تتحقق في كل شيء ولا معنى لها بذاتها. ليست السعادة الحقيقية سعادة بوذا الخالية من العقبات، إنما سعادة الألم والكفاح، ومحاولة تحقيق الأهداف التي يحيا من أجلها، ليست سعادة سماوية بل سعادة دنيوية ومشروع لم يكتمل. وعليه تعتبر السعادة من الموضوعات التي يصعب تحديد معالمها، من أين تبدأ؟ وإلى أين تنتهي بداية من تعريفها وانتهاء بأنواعها وأشكالها وأساليب تحققها أو الحصول عليها، على الرغم من أنها مطلب إنساني، توصف بأنها غاية يسعى لها الناس جميعا، فمن الصعب تعميمها، لذلك تبدأ صعوبة الموضوع من بداية تناوله. فكيف تصورها وتدبرها ابن باجة؟ هل ربطها بالخير، فتصبح الحياة الخيرة حياة سعيدة؟ هل ربط تدبيرها بالظروف النفسية للفرد وبحالته الصحية أم بالظروف الخارجية والموضوعية والمجتمع؟ وإذا ربطها بالفرد، فهل السعادة حسية أم عقلية؟ هل تتأثر سعادة المرء بقدر معارفه وحكمته وخياراته في الحياة أم ذلك لا قيمة له، وتبقى السعادة مجرد هبة إلهية يمنحها الله لمن يشاء؟ أم أن اتجاهه في السعادة هو ما تقصده الاتجاهات المعاصرة؟

قبل الخوض في عمق الموضوع نسلط الضوء على مفهوم السعادة في الحقل الفلسفي الإسلامي (الفارابي، ومسكويه). فما السعادة وما علاقتها بالأخلاق؟

1-مفهوم السعادة في حقل الفلسفة الإسلامية:

يشير الفارابي أن السعادة غاية كافية بذاتها لذا ينبغي أن تؤثر لذاتها دون أن ترتبط بغاية أو مصلحة دنيوية، فـ" فالسعادة من بين الخيرات أعظمها خيرا ... أن السعادة هي آثر الخيرات وأعظمها وأكملها "[1]. فالسعادة هي غاية للأشياء التي ينبغي أن تُؤثر لذاتها وغاية لكل فعل أخلاقي.

[1] الفارابي، أبي نصر، رسالة التنبيه على السعادة، تحقيق: سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، ط1987،1 ص 60.

ISSN: 2253 – 0592/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

يجمع – الفارابي – بين شروط التفكير الصحيح وبلوغ السعادة من خلال تحديد تفكير الإنسان ما يُعد بالنسبة إليه غاية نهائية، ومن هنا يحتل التفكير الصحيح مكانه في الحياة الإنسانية. ويلاحظ الفارابي – كما لاحظ أرسطو من قبله – أنه إذا كانت النفس مؤلفة من ثلاث قوى، فضيلة كل قوة منها تحقيق كمالها الخاص، فإن فضيلة الإنسان – بما هو حيوان ناطق – إنما تكمن في حياة العقل ويقصد بالعقل قوة التفكير أو ما يمكن تسميته " بالفلسفة" ، وتنقسم الفلسفة إلى نظرية، يمثلها المنطق، وعملية تمثلها الأخلاق والسياسة، فتكون الفلسفة ممثلة بالمنطق التي تساعد الإنسان على جودة التمييز، هذه الأخيرة هي فضيلة العقل النظري الذي يقرر أن الفضيلة وسط بين مرذولين، لكن السعادة لا تتوقف عند حدود هذا التمييز وإدراك ماهيات الأشياء بل لابد أن تتبع بالفعل والتكرار لتصير الفضيلة عادة راسخة فينا، وبحياة الفضيلة نكون سعداء حقا .

1-1-أنواع السعادة:

ذكر الفارابي في كتاب " الملة ": " أن السعادة ضربان: سعادة يضن بها أنها سعادة من غير أن تكون كذلك، وسعادة هي في الحقيقة سعادة وهي التي تطلب لذاتها ولا تطلب في وقت من الأوقات لينال بها غيرها، وسائر الأشياء الأخر إنما تطلب لتُنال هذه، فإذا نيلت كف الطلب، وهذه ليست تكون في هذه الحياة بل في الحياة الآخرة التي تكون بعد هذه وهي تسمى السعادة القصوى"[1]. و"أما التي يضن بها أنها سعادة وليست كذلك فهي مثل الثروة واللذات أو الكرامة وأن يعظم الإنسان أو غير ذلك من التي تُطلب وتقتنى في هذه الحياة من التي يسميها الجمهور خيرات"[2]. إذن ميز الفارابي بين سعادتين سعادة دنيوية تحصل في الحياة الأولى وهي سعادة زائفة، وبين سعادة روحانية دعاها بالسعادة القصوى وهي سعادة حقيقية أبدية تحصل في الحياة الثانية بعد الموت. من هنا تتضح شمولية فكر الفارابي الذي اعتبر الموت بداية لحياة ثانية فهو فيلسوف مؤمن بالحياة الأخرى -الأمر الذي لا نجده عند أفلاطون وأرسطو- هذا من جهة، كما ربط الفارابي بين الدين والفلسفة وجعل الفلسفة المنظر للمبادئ، أما الدين هو تطبيق لتلك المبادئ من جهة أخرى، وهذا ما سيتضح في كتاب الملة. حيث قام الفارابي بفحص الأفعال والسير والأخلاق والشيم والملكات الإرادية التي تجعل أهل المدينة سعداء أو أشقياء. هذا الفحص يصنفه الفارابي من بين العلوم النظرية التي ينبغي تحصيلها وهو العلم الإنساني أو العلم المدني، وموضوعه دراسة المجتمع البشري: أسسه، تركيبه، أنواعه، وغاية الإنسان، وطرق الموصلة إلى تلك

[1] الفارابي، أبي نصر، كتاب الملة ونصوص أخرى، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط2، 1991، ص52.

[2] المصدر نفسه، ص52.

ISSN: 2253 – 0592/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

الغاية. ومنه حدد لنا شروط تحصيل السعادة وهي عينها شروط الفعل الأخلاقي: الإستمرارية، الاختيار الحر، القدرة على الفعل، الاكتساب والاعتياد[1].

فإذا كان» علم الأخلاق« -حسب الفارابي-هو محصلة تنبه الإنسان إلى قدرته على أن يصير ما هو، وذلك باستعمال ما هو ممكن فيه، أي ماهيته بوصفه كائنا معنويا إلى استكمال نفسه بنفسه لبلوغ السعادة فإن تحصيل« السعادة »لا يتم إلا بالاجتماع مع الآخرين في أمة أو مدينة. فهل يحتفظ مسكويه بالمعنى نفسه حول السعادة؟

1-2-ماهية الأخلاق والسعادة في فكر مسكويه:

ربط مسكويه بين علم الأخلاق والسعادة كما فعل المعلم الثاني محتذيان بالمعلم الأول (أرسطو)، فقد جعل علم الأخلاق مفتاح وطريق للسعادة الحقيقية في الدنيا والآخرة، فما فائدة الأموال والمقام الاجتماعي، وجميع أنواع الملذات المادية إذا كان الإنسان ممزقا من الداخل؟ وما فائدة العلم بجميع أنواعه، إذا كان مصحوبا بهمجية أخلاقية وأنانية حيوانية. لذا عرض لتعريف "الخلق" ولمسألة إمكان تغييره، قائلا: " الخلق حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية، وهذه الحال تنقسم إلى قسمين: منها ما يكون طبيعيا ومن أصل المزاج كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو الغضب ويهيج من أقل سبب، وكالإنسان الذي يجبن من أيسر شيء كالذي يفرغ من أدنى صوت يطرق سمعه [...] ومنها ما يكون مستفادا بالعادة، والتدرب، وربما كان مبدؤه بالروية والفكر ثم يستمر عليه أولا فأول حتى يصير ملكة وخلقا "[2] .

وهذا المعنى الأخير للأخلاق عند مسكويه يتطابق مع التصور الأرسطي للإتيقا، بعد ذلك يذكر اختلاف القدماء في مسألة تتعلق بـ" الخلق" منها هل الخلق خاص بالنفس غير الناطقة، أي النفس الشهوانية والنفس الغضبية أم أنه يعم أيضا النفس الناطقة (العقل) ذاتها؟ وهل الخلق يتغير؟ هل من الأخلاق ما هو طبيعي للإنسان؟ يجيب مسكويه: إنه يرى رأي أرسطو الذي قال :" ليس شيء من الأخلاق طبيعيا للإنسان ولا هو غير طبيعي له وذلك أنا مطبوعون على قبوله (الخُلق)، وإنما ينتقل بالتأديب والمواعظ إما سريعا وإما بطيئا " ويستبدل على ذلك بكوننا" نشاهد تغير الخلق عيانا وبأن من كان له خلق لم ينتقل عنه يؤدي إلى إبطال قوة التميز والعقل وإلى رفض السياسات كلها وترك الناس همجا مهملين، وإلى ترك الأحداث والصبيان على ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم"[2].وبما أن "... الخيرات هي كمالات الإنسان، وجب على الإنسان الحرص عليها لكي يتحقق كماله الذي هو له، وإلا انحط من

---

[1]الفارابي، أبي نصر، رسالة التنبيه على السعادة، ص62، ص63، ص64.

[2] مسكويه، تهذيب الأخلاق، تحقيق: عماد الهلالي، منشورات الجمل، بغداد –بيروت، ط1،2011، ص13، ص14.

[2]المصدر نفسه، ص14.

ISSN: 2253 – 0592/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

مرتبة الإنسانية إلى مرتبة البهيمية، فكل نفس تشوق إلى أفعالها الخاصة. فهو فضيلتها. وهذا هو المنحى العقلاني عند مسكويه شأنه في ذلك شأن فلاسفة الإسلام المتأثرين بأرسطو، الذي يجعل أول فضائل النفس الناطقة العلوم والمعارف. وأن الشوائب البدنية هي التي تصرف النفس الإنسانية عن فضيلة النفس هذه، لذا وجب على الإنسان أن ينصرف عما يعوق فضيلته "[1]، يقول مسكويه: "وبسب طلب الإنسان لهذه الفضيلة، وحرصه عليها، يكون فضله وهذا الفضل يتزايد بحسب عناية الإنسان بنفسه، وانصرافه عن الأمور العائقة له عن هذا المعنى بجهده وطاعته"[2].

وعلى ذلك فسعادة الإنسان تكون في صدور أفعاله الإنسانية التي تخصه وتحقق كماله وهي: التمييز والروية والحكمة. وللحكمة جزءان نظري وعملي، فبالنظري يمكن تحصيل الآراء الصحيحة. وبالعملي يمكن تحصيل الهيئة الفاضلة التي تصدر عنها الأفعال الجميلة. فمن يريد أن يحصل السعادة، إذن، فعليه أن يستكمل هذين الجزأين من الحكمة، وتحصيل الجزء النظري من الحكمة (Sophia)، يتم بدراسة جميع العلوم، ومعرفة جميع الموجودات، حتى يتجل له المطلوب الأخير. وتحصيل الجزء العملي من الحكمة (Phronesis) يتم بدراسة كتب الأخلاق التي تتهذب بها النفس، ويتحقق بها كماله الخلقي[3]. وللسعادة أجناس –حسب مسكويه ،مقتديا بأرسطو- ، يقول في هذا المقام:" وأرسطو طاليس رتب أجناس السعادة فجعلها ثلاث : سعادة في النفس، سعادة في البدن، سعادة من خارج البدن وهي ما يطيف بالبدن"[4].أما التي في النفس، فهي العلوم والمعارف، ونهايتها الحكمة وهذه السعادة هي أقصاها، لأنها تراد لذاتها لا لشيء آخر، وأما التي في البدن، فمثل الجمال والاعتدال في الأعضاء، هذه تراد لنفسها، وقد تراد لغيرها، أعن تتم بها أغراض أخر من أفعال النفس وفضائلها، أما التي من خارج البدن، من الأولاد النجباء ،والأصدقاء وشرف النسب، والكرامات. وقد تبين أن في كتاب الأخلاق أن التي في البدن والتي خارج البدن تمثل سعادة ناقصة، أما التي في النفس فسعادة كاملة وتامة. هذه هي السعادة القصوى التي تمثل غاية الوجود الإنساني، تتحقق للإنسان –في رأي مسكويه-إذا ارتقى من معرفة الموجودات إلى معرفة الله تعالى، فليس ينالها كل أحد، ولا يظفر بها كل من طلبها. وإن الذي يصل إلى هذه المرتبة، أو هذا المقام " هو السعيد التام[5].

---

[1]بن مسكويه محمد، تهذيب الأخلاق، ص184.

[2]المصدر نفسه، ص 185

[3]المصدر نفسه، ص33.

[4]المصدر نفسه، ص185، ص186.

[5]المصدر نفسه، ص186

ISSN: 2253 – 0592/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

أضيف -إلى ما سبق – أن مسكويه كان شديد الحرص على ربط سعادة الفرد بسعادة المجتمع تماما كما فعل الفارابي، فبمعرفة الإنسان لنفسه، يعرف مجتمعه، وبعد إصلاح نفسه يسعى للإصلاح مجتمعه، بصورة صحيحة، وقد يوفق لإنقاذه من الضلال والأزمات الاجتماعية، والانحراف العقائدي والأخلاقي، كما شأن الحكماء والأنبياء في أقوالهم. فتصور مسكويه نظري عملي شبيه بتصور الفارابي، وإن مجمل نظريته في السعادة شبيهة بنظرية الفارابي، حيث أن طرق تحصيلها عند كل منهما هو النظر العقلي والترقي في مدارجه حتى الوصول إلى أقصى غاية يمكن أن يصلها الإنسان وهي التقرب من الله تعالى، وقبول الفيض منه، ويلاحظ أيضا أن جذور نظرية كل من الفارابي ومسكويه في السعادة ترجع إلى أرسطو وأفلاطون والأفلاطونية المحدثة. فهل يحتفظ مفهوم السعادة بالمعنى ذاته مع ابن باجة؟ أم أن هناك ثم تجاوز على مستوى المفهوم؟

صنعت ظروف متنوعة شخصية ابن باجة حيث حاول أن يضع منهجا للتوحد في البلاد حين أراد أن يبين أن الإنسان المتوحد هو العنصر الأساسي للدولة المثلى، فلا يستطيع وصف مرارة الوحشة ومعاناة الغربة والتوحد لدى الإنسان وهو يعيشها داخل هيئة اجتماعية فاسدة، سوى الفلاسفة، الصوفية، الأدباء، فهم وحدهم المعنيون بالإنسان وسعادته. وعليه جاء مشروع ابن باجة ليوضح كيف بتدبر المتوحد سعادته؟ حيث جاء ذلك بصورة أكثر عمقا في كتابه "تدبير المتوحد"، الذي جمع فيه بين أسلوب الأديب وروح الصوفي ومنطق الفيلسوف. هو على شبه اتفاق مع من سبقه من فلاسفة إسلاميين لاسيما الفارابي غير أنه يتميز بشيء له شأن هو طريقته في بيان تكامل العقل الإنساني وبلوغه مبلغ السعادة ومكانته بين الموجودات وتحقيق غايته القصوى، كل هذا يدخل في إطار التوحد والغربة، وفي هذا السياق أعلن ابن باجة عن أطروحة مركزية لديه ألا وهي " تدبير المتوحد".

فمن هو ابن باجة، ما الظروف التي حاطت به؟ وما مقصوده من لفظة التدبير؟

2-الظروف الاجتماعية والسياسية التي عاشها ابن باجة:

أبو بكر بن الصائغ المعروف بابن باجة (المدعو باللاتينية أفمباس)(Avempace) هو محمد بن يحيى التجيبي الأندلسي السرقسطي نسبة إلى سرقسطة في إسبانيا ولقد ترعرع في الربع الأخير من القرن الخامس الهجري –القرن الحادي عشر ميلادي، عاش في فترة تحول السلطة الحقيقية إلى أيدي الفقهاء والمقلدين من رجال الدين، ففي الوقت الذي كان هؤلاء ينعمون فيه بالسلطة والنفوذ، كان الفلاسفة والمفكرون يلاقون ألوانا من الاضطهاد في العالم الإسلامي، في ظل هذه الظروف الحالكة

ISSN: 2253 – 0592/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

جاء ابن باجة الذي كان حاذقا ماهرا في الفلسفة والمنطق وعلوم الفلك والطب، باختصار بجميع ضروب المعرفة النظرية والعلمية في عصره، إضافة إلى الشعر والأدب[1] .

كان مذهبه الفلسفي يعبر عن التراجع المأسوي والهزيمة الحتمية للبحث الفلسفي النظري وللفلسفة أمام واقع متدهور، وقد كانت فلسفة أبي بكر محاولة للتوفيق بين الفلسفة والواقع، وهي تمثل بالإضافة إلى ذلك تأمل الفيلسوف وقلقه بسبب عدم قدرته على العيش يصورة سعيدة في مجتمع فاسد، وكتاب "تدبير المتوحد " هو عمل ابن باجة الذي يصور، حياته الخاصة وتأملاته الداخلية عن نفسه في ذاته الداخلية وأعماق إدراكه، فهذا العمل يبين رد فعل شخصي لحياة مضطربة في زمن مضطرب ويظهر وجهة نظره الأصيلة حول الدور الخاص للفيلسوف في ظروف غير مؤاتية.

والموت المأسوي المفجع الذي لقيه الفيلسوف الهارب –ابن باجة يلقي ضوءا ساطعا على حياته التعيسة، المضطربة وعلى الحياة بشكل عام في عصره، والطبيب أبو العلاء بن زهر من أهل صقلية 525هـ/1131م كان من أكبر أعداء فيلسوفنا فقد كتب قصيدة في ذم ابن باجة يقول فيها:

لا بد للزنديق أن يصلبا		شاء الذي يعضده أو أبى

قد مهد الجدع له نفسه		وسدد الرمح إليه الشبا[2]

إلا أن "بن زهر" لم يكن العدو الوحيد لإبن باجة، فقد شاركه كثيرون غيره في تعكير حياة فيلسوفنا، حيث كان الفتح بن خاقان أحد أشد أعداء بن باجة، فقد شن بن خاقان هجوما شديدا على بن باجة في مؤلف" قلائد العقيان"[3].

من الواضح أن الدارس لحياة ابن باجة، مضطر أن يترسم طريقه بحذر شديد، حتى يتمكن من استخلاص الحقائق من المعلومات المتضاربة الواردة في الكتب المختلفة لابن باجة إلا أن ثمة حقيقتين تحظيان ببعض الإجماع، أولاهما : أنه كان مضطهدا كما رأينا ، الثانية :أنه قد عاش في مرحلة اتصفت بتهديده دائما كمفكر حر، وهكذا عاش ابن باجة في عصر دولة المرابطين، حيث كان المحافظون والمقلدون في أوج مجدهم ولكنهم في الوقت نفسه كانوا في حالة صراع دائم فيما بينهم من جهة، وبينهم وبين المفكرين الأحرار من جهة أخرى، وكان يشار إلى الاختلاف بين الطرفين بتعبير الجمهور والخاصة.

يبدو أن انتصار الجمهور قد بلغ أوجّه خلال حياة ابن باجة كفيلسوف، فثمة حقيقتان رئيستان تبينان أهمية ظهور ابن باجة كفيلسوف، الأولى: هو أنه كان أول فيلسوف في الأندلس مهد الطريق للفلاسفة

[1] ابن خلكان أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، حققه: محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1948، ص56.

[2] المقرى أحمد ابن محمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، [دط] 1988 مج3، ص434.

[3] بن خاقان، فتح قلائد العقيان في محاسن الأعيان، تحقيق، محمد العنابي، المكتبة العتيقة، تونس، [دط]، 1966، ص347.

ISSN: 2253 – 0592/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

الآخرين من بعده كابن الطفيل وابن رشد وابن خلدون، والثانية: هي أنه كان أول فيلسوف يأتي مباشرة بعد هجمات الغزالي الشرسة على الفلسفة والفلاسفة[1].

في ظروف مشبعة بأجواء التشكيك، العداء، القمع والاضطهاد، بالإضافة إلى خسارته منصب الوزارة وخسارته لمدينته بعد أن احتلها الإفرنج، فإننا نستطيع أن نفهم الأسباب التي جعلته يتدبر سعادة الفرد بدل سعادة المجتمع، ببساطة فقد الثقة بالمجتمع من حوله، وأنشد الحل الفردي على هذه الأرض واستبدل التدبير المجتمعي بتدبير المفرد المتوحد. هنا يُطرح السؤال: هل المعضلة السياسية التي حلت ببلاده كانت دافعا كافيا لمشروع "تدبر سعادة الفرد"؟ هل استفحال الرذائل في محيطه كان حافزا للبحث عن السعادة؟ وعن غايات الوجود الإنساني؟ هل فشله السياسي كفرد هو الذي حرك وعي الإغتراب لديه ودفعه للبحث عن سعادة ناقصة بدل سعادة كاملة؟ هل هذا المتوحد يقصد به ابن باجة ذاته؟ من هو المتوحد؟ ما المقصود بالتدبير؟ وما أعلى درجة من الكمال يمكن أن يصلها المتوحد؟ ما السعادة القصوى وكيف يتم تدبرها؟

3-ماهية التدبير:

التدبير كلمة أصيلة في التراث العربي قال تعالى﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾[2]. معنى التدبر هنا النظر في عواقبه. كما وردت لفظة التدبير في لسان العرب على معان كثيرة نخص بالذكر ما سبق، أشار إليه بن باجة: "التدبير هو ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة، ولذلك لا يطلقونها على من فعل فعلا واحدا بقصد به غاية ما، فإن من إعتقد في ذلك الفعل أنه واحد لا يطلق عليه التدبير، أما من إعتقد فيه أنه كثير وأخذه من حيث هو ذو ترتيب يسمى ذلك الترتيب تدبيرا"[3].وهو يميز بين نوعين من التدبير : التدبير الناقص والتدبير الكامل .فالملاحظ على هذا التعريف الذي قدمه "ابن باجة" تعريف إصطلاحي إستنبطه من التعريف اللغوي الذي ورد في لسان العرب كما يلي :التدبير في الأمر أن تنظر إلى ما تؤول إليه عاقبته والتدبر: التفكير فيه، وفلان ما يدري قبال الأمر من دباره أي أوله من آخره [4]- المعنى عينه نجده عند الجرجاني في كتابه التعريفات-

أما معنى التدبير في الاصطلاح الصوفي له معنى مخالف تماما لما سبق، قال الشيخ أبو الحسن الشاذلي: إن كان ولا بد من التدبر فدبروا أن لا تدبَروا. وقال أيضا : لا تختار من أمرك شيئا واختار أن لا تختار ، وفرمن ذلك المختار ومن فرارك ومن كل شيء إلى الله تعالى ﴿ **وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾مَا كَانَ لَهُمُ**

[1]سلمى خضراء الجيوسي، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1999، ج1، ص112

[2]الآية 24، سورة محمد، رواية ورش.

[3]ابن باجة، تدبير المتوحد، المطابع الموحدة مجموعة سراس، تونس، [د ط] ،1994، ص5

[4]ابن منظور، لسان العرب، دار لسان العرب، بيروت، [د ط،د ت] ، ص942

ISSN: 2253 – 0592/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

الْخِيَرَةُ﴾[1]، يتضمن ذلك الإلزام للعبد بترك التدبير مع الله لأنه، إذا كان يخلق ما يشاء فهو يدبر ما يشاء فمن لا خلق له لا تدبير له، ﴿ **أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ**﴾[2]ويتضمن قوله ويختار أفراده بالاختيار وأن أفعاله ليست على الإلجاء والاضطرار بل هو على نعت الإرادة والاختيار وفي ذلك إلزام للعبد بإسقاط التدبير والاختيار مع الله تعالى[3].

الملاحظ هنا أن مفهوم التدبير يأخذ معنيين: الأول الاختيار والثاني السلوك والخصال، أما بشأن المعنى الأول: فلا قدرة للإنسان على الاختيار ماعدا الله، وهذا ما قصده ابن باجة بالتدبير المطلق، والمعنى الثاني لا يخرج عن تصرفات الإنسان الصادرة عنه ، فإذا ما اتبع الإنسان ما أحل الله له وابتعد عن ما نهى عنه يعد هذا تدبير محمود، أما التدبير المذموم هو ارتكاب المعاصي والابتعاد عن حب الله[4].هذا المعنى للتدبير في الاصطلاح الصوفي يتنافى مع ما نوه به ابن منظور في لسان العرب وابن باجة في كتابه تدبير المتوحد .- وهذا ما سيكشف عنه في غمرة هذه الأسطر-

أشار –ابن باجة سابقا -إلى وجود نوعين من التدبير: تدبير بالقوة وتدبير بالفعل".. ولفظة التدبير بالقوة أكثر وأشهر(...) ولذلك لا يمكن أن يوجد إلا للإنسان "[5]، واضح أن المقصود من التدبير بالقوة هو التدبير العقلي الذي يختص به الإنسان وحده دون سواه فيشمل سلوكات الإنسان وخصاله الحميدة، فهذا ما قصد به " تدبير المتوحد" الذي يعد تدبيره توطئة لتدبير أهم ألا وهو تدبير سعادة المدينة الكاملة.

فترتيب الأفعال يحتاج بالضرورة إلى فكر وروية وهي تخص الإنسان العاقل لذا وجد أنه من الضروري البحث فيما يحرك الإنسان إلى الفعل من الكائنات العاقلة، قصد التعرف على أي منها يقود المتوحد إلى السعادة التي يتوخاها وهي بلوغ أفضل وجوداته كإنسان أي بلوغ كماله العقلي أو السعادة القصوى وهذا يعني -حسب ابن باجة-أن السعادة العقلية يجب البحث عنها في دائرة العقل الإنساني لا خارجها. بما أن التدبير هو "ترتيب أفعال" فيجب بعد بيان التدبير المقصود، تحديد أصناف الأفعال التي تصدر عن الإنسان لمعرفة أي منها يمكن أن يكون موضوعا لهذا الفعل التدبيري.

1-3-موضوع التدبير:

حلل ابن باجه في رسالة "تدبير المتوحد" مواضيع التدبير وحصرها في أصناف أربعة:

[1]الآية 68، سورة القصص، برواية ورش.

[2]الآية 18، سورة النحل، رواية ورش.

[3]العجم رفيق، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص 170

[4]العجم رفيق، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص171.

[5]ابن باجة، تدبير المتوحد، ص 06.

ISSN: 2253 – 0592/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

1-**تدبير الإله للعالم**: وهذا هو "التدبير المطلق وليس هو المقصود، وهو أشرف التدابير لأنه إنما قيل له تدبير للشبه المظنون بينه وبين إيجاد الله تعالى للعالم"[1]، كأن ابن باجة يريد تشبيه تدبير الإنسان للمدينة بتدبير الله للعالم. وذا التشبيه له ما يقابله في فكر الفارابي حين شبه رئيس المدينة يالله في تدبير شؤون الدولة.

2-**تدبير المدن** : وهذا ما يرمي إليه ابن باجة المقصود على الإطلاق من لفظة التدبير إلا أن ابن باجة يكتفي بإحالة القارئ إلى أفلاطون في قوله: "إذ قد بيّن أمره أفلاطون في السياسة المدنية وبيّن معنى الصواب منه ومن أين يلحقه الخطأ وهذا هو التدبير الكامل الذي قصد إليه ابن باجة، لذلك وجد ابن باجة أن لا حاجة إلى إعادة القول فيه لأن تكلف القول فيما قد قيل فيه فاحكم فضل أو جهل أو شرارة"[1*] ومنه فغرض ابن باجة ليس إعادة ما قيل بل الإتيان بقول جديد وهنا يظهر الجانب الإبداعي في فكره وخروجه من دائرة التلفيق والتوفيق.

3-**تدبير المنزل**: والقول فيه ليس مقصودا لذاته – أيضا-لأن المنزل إما أن ينظر إليه كجزء مدينة وحينئذ «فالقول فيه جزء من القول في المدن "[2] وهنا يشير ابن باجة إلى أن تدبير المنزل هو تدبير ناقص طالما المدينة الكاملة لم تحصل بعد وهذا واضح في قوله: "يعدّ هذا – تدبير المنزل-من موضوع العلم المدني وإما أن ينظر إليه بوصفه توطئة لغاية أخرى وفي هذه الحالة يكون القول فيه جزء من القول في تلك الغاية، من أجل ذلك كان القول في تدبير المنزل على ما هو مشهور ليس له جدوى ولا هو علم"[3]. يعلن – ابن باجة – مرة أخرى نقده ورفضه للدراسات السابقة التي تحدثت عن الأخلاق وهي مجرد أقوال بلاغية لا ترتقي لمستوى العلم النظري.

4-**تدبير المتوحد**: وهو ما يقصده ابن باجة تحديدا وما يروم الإتيان فيه بقول جديد، إنه التدبير الصائب الذي يختص به لإنسان المفرد "سواء كان هذا المفرد واحدا أو أكثر من واحد ما لم يجتمع على رأيهم أمّة أو مدينة"[4] أي ما داموا "نوابتا" في المدينة الناقصة.

---

[1] المصدر نفسه، ص 08.

[1] المصدر السابق، ص 08.

* تبدو هذه حيلة موفقة للاقتصاد في التأليف، إن ابن باجة يهم بنقل مسألة التدبير من موضعها التقليدي (إشكالية المدينة)، فهو إذن يعلن عن قبوله باكتمال القول المدني في التدبير لكنه يفتح بذلك الأفق أمام اجتهاد فلسفي جديد هو القول في التدبير غير المدني وهذا أمر غير مسبوق.

[2] المصدر نفسه، ص09

[3] ابن باجة، تدبير المتوحد، ص 09

[4] بن باجة، تدبير المتوحد، ص13

ISSN: 2253 – 0592/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

ما دام الهدف من هذا التدبير هو "السعادة"، فإن هذه الأخيرة ستكون سعادة فردية وذلك هو أحد معاني التوحّد إذن "فالسعداء إذا أمكن وجودهم في هذه المدن فإنما يكون لهم سعادة المفرد"[1]. "هؤلاء هم الذين يعنيهم الصوفية بالغرباء لأنهم وإن كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم غرباء في آرائهم، قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب أخرى لهم كالأوطان"[2].

إذن الهدف من الرسالة هو بيان كيف يتدبر هذا الإنسان المتوحد (السياسي الواعد) حتى ينال أفضل وجوداته فيحقق السعادة لنفسه، وسيكون عاملا فعالا في تحقيق السعادة للمدينة مستقبلا. فما **السعادة وكيف يمكن تدبرها؟**

يرى ابن باجة أن السير على هدي الفضيلة هو سبيل الإنسان لتحصيل السعادة، هذا من خلال توجيه انفعالاته كما يشاء "لذلك قيل إن الفضيلة** تصير الإنسان غير قابل للانفعالات لأنه لا يقبلها ولا ينفعل بها إلا عن اختياره، فكأنه متحرك بها بذاته. على عكس ذلك تماما الرذيلة، فأما الرذيلة فيها يصير الإنسان قابلا للانفعالات غير ممتنع عنها أحب ذلك أم أبى، فيكون كما تكون الجمادات مثلا متلقيا لقبول الانفعالات فإنما يكون خلوا ما لم يحضر المحرك فإذا حضر انفعل ضرورة"[3]، وعليه يكون أساس الفضيلة هو الإرادة الحرة والاختيار العقلاني، أما الرذيلة أساسها الانفعالات والغرائز التي تقيد الفرد، فلا يقوى على مقاومتها فيخضع لها خضوعا كليا، فيتحول الإنسان إلى مجرد عبد لشهواته يشبه كثيرا الحيوان المنفعل .ومنه يصبح الشر جسماني المنبع، بينما الخير روحاني المنشأ أي عقلاني المصدر وكلما كان الإنسان أكثر تشوقا للخير كان أكثر حرية من عبودية الجسد.

إذن السعادة هي سمو الإنسان إلى أعلى درجات الكمال والتحرر التدريجي من صوره الجسمانية والارتقاء إلى المرتبة الروحانية، مرتبة السعداء. وهذ لن يتأتى إلا من خلال الاتصال بالعقل الفعال. لكن كيف يتحقق هذا الاتصال؟ هل تكفي الإرادة الإنسانية لتحقيق الإتصال أم أنه معجزة إلهية؟

يقترح ابن باجة للإجابة عن هذا السؤال إمكانيتين:

الإمكانية الأولى عقلية محضة :حيث ينظر –ابن باجة – إلى الإنسان من خلال إطار العقل وليس إطار القلب والوجدان على النحو الذي نجده عند المتصوفة " فالشوق إلى الكمال والارتقاء يحرك الإنسان صعدا إلى أعلى فالتعلم ناتج عن هذا الشوق، والعلم له لذتان ضرورة : إحداهما التي تعقب الشوق

---

[1] المصدر نفسه، الصفحة نفسها

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها

** المقصود هنا بالفضيلة الفكرية التي تعد فكرة مركزية في "إتيقا" أرسطو، افضيلة التعقل phronesis)

[3] زيادة معن، الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة (دراسة في فلسفة ابن باجة الأندلسي)، دار إقرأ للنشر والتوزيع والطباعة، بيروت، ط1، 1985، ص128

المحرك، فإنا إنما نتعلم بالتشوق إلى العلم والتشوق ألم وأما اللذة الثانية التي ترافق العلم "وهي اللذة التي يجدها كل من علم شيئا فاللذة على أي حال مكسب إضافي، فهي نتيجة المعرفة كما أن الظل ينتج ضرورة عن الضوء، فالمعرفة إذن هي ما ينتج عنه لذة وسعادة، وقد أخطأ الصوفيون عندما ظنوا أن السعادة قد تأتي بدون معرفة أو تعلّم إنما بمجرد تكريس الذات في تذكر الله" [1].

ومما تجدر ملاحظته هنا أن ابن باجة يعتبر أن العلم هو الطريق الذي إذا اتبعه الإنسان، يؤدي به في النهاية إلى الاتصال بالعقل، فبما أن العلم عمل كسبي، فإن الاتصال عمل إرادي اختياري، يختار فيها المتوحد المرتبة التي تتوافق مع غايته، وهذه الأفعال الإنسانية على ثلاث أصناف:

1 -الصنف الأول: يتجه نحو الصور الجسمانية يصرح ابن باجة في هذا الشأن "أن جميع الآراء المكتوبة والراقية مطبقة على ذم أمثال هؤلاء من الناس"[2]. يبدو أن ابن باجة لم يكن من الذين ينعمون بحكم دول الطوائف بالأندلس فكثيرا ما كان يعرض بهم ويستشهد بهيميتهم في أماكن كثيرة من إستشهاداته، لتجد في تفصيله لمراتب الأفعال من بينها الفضائل الجسمانية وصورها، أفاض في تفصيلها وذمها، بينما هي لا تحتاج مثل هذا التفصيل وذلك على خلاف مذهبه في الكتابة، فكثيرا ما يكتفي بالإشارة في مواطن تحتاج إلى شرح، أما في هذا المقام فقد أفاض وأفاض فيما كانت الإشارة إليه كافية، ولا نخال ذلك من مذهبه في الكتابة، إنما كان ذلك منه ليخفف من آلامه وتحسره على سيرة ملوك الطوائف الذين وصفهم بالبهائم في أكثر من موضع، فلعل إفاضته في مراتب الأفعال هدأت من شأن نفسه وألقت باللوم على ملوك عصره. هنا أغتنم الفرصة للإجابة عن تساؤل سبق وأن طرحته حول سر اعتزاله وتأكيده على الإنفراد. أقول: أن فعلا اللاوعي السياسي* هو الذي حرك الفكر الفلسفي الباجوي والدليل على ذلك أنه اعتزل الناس حين عزلوه عن السياسة في ظل الدولة المرابطية، فما كان تحسر ابن باجة على ملوك الطوائف إلا تحسرا على ذاته، فلجأ إلى إسقاط ضعفه السياسي على ملوك عصره بطريقة لا شعورية، لكن هذا لا يخولنا الحق بالحط من فكره بل هو اعتراف صريح، لا واعي، من مفكر لطالما حلُم بأن يكون متوحدا سعيدا، يسمو بذاته إلى مرتبة الإلهيين،" لكن نزواته الجسمانية حالت بينه وبين ذلك"[3]، وبالتالي يعد هذا الاعتراف تدبيرا لنبذ الصور الجسمانية يوجهه ابن باجة لذاته ولملوك عصره. ففيما تنحصر هذه الصور الجسمانية؟ "إنها تمثل الأكل والشرب والدثار، فما كان ضروريا للحياة فهو

---

[1]المرجع نفسه، ص144.

[2]ابن باجة، تدبير المتوحد، ص40.

* لقد أشار إلى هذا المفهوم "ريجس دوبري" في كتابه "نقد العقل السياسي"، ويعني باللاوعي السياسي هو "علم الأحلام الإجتماعية"، ينجم هذا اللاوعي عن ضغط الديانات والأيديولوجيات، وعليه أحافظ على هذا المعنى بخصوص ابن باجة وأنوه بأن لاوعيه السياسي أساسه ديني.

[3] ابن الطفيل، حي ابن يقظان، ص 112.

ISSN: 2253 – 0592/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

مشترك بين الناس جميعا، أما ما كان أزيد من الضروري مثل التأنق في أصناف المطاعم، والروائح مما غايته الالتذاذ فقط، فهو جسماني محض كالسكر ولعب الشطرنج، وهذا الصنف الجسماني المحض قليل في الناس ويوجد في الأغلب عند المترفين وذوي الأحساب ومثل هذا ليس لصور من الروحانية عنده قدر ولا يشعر بها، وذلك لإفراط جسمانيته وعلى أمثال هؤلاء ينقطع ثبوت شرف الإنسان، لذلك إنما ينتقل الهول عن أجناس الأمم على أيدي هؤلاء، وفي أمثالهم يقول الشاعر "شبت يا هذا وما تترك أخلاق[**] الغلام "[1]وأمثال هؤلاء يدعوهم ابن باجة بالدنيويين " أو الأشقياء، وقد قال الله تعالى: ﴿**لَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ وَلَوْ شِئْنَا** لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾[2].و من شأن هؤلاء أن لا يُبالوا بما يفوتهم من الأفعال التي للصور الروحانية أصلا ومتى عرضت عليه لم يعرج عليها ولا اشتاق إليها فسواء عدله أو تركه ،هؤلاء الذين قال فيهم الله تعالى: ﴿ ۚ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ﴾[3] وهؤلاء كما قلنا قليل، لكنهم موجودون بل إنما يوجد كثيرا ممن عليه هذه الطبيعة وهؤلاء يختلفون بالأقل والأكثر"[4]. واضح أن ابن باجة لم يكن يأنس إلى عصره ولا إلى بيئته، نظرا لتفاني قومه في حب الماديات والشهوات وابتعادهم عن المثل العليا.

2-أما غاية الصنف الثاني من الأفعال يتجه نحو الصور الروحانية الخاصة، "وهذا الصنف يتألف من عدة مراتب أولها: نوع يتجه نحو الصور الروحانية التي في الحس المشترك وهذه المرتبة كثيرا ما تلتقي مع الصنف الأول. هذا النوع من الناس – حسب ابن باجة – "يستنبطون جزء الدثار الخسيس مما يلي أجسامهم ويبرزون للناس جزء الدثار الأحسن حتى أن بعضهم يتأنق في ذلك، وذلك موجود كثيرا في هذا الزمن الذي كتبنا فيه هذا القول وكان في هذه البلاد في سيرة ملوك الطوائف أكثر. هؤلاء يعرفون بالمتجملين وتلقب هذه السيرة بالتجمل، فلذلك يقال: إن التجمل يذهب بالمال ويتوسلون به في حوائجهم عند أكابرهم ويهرجون ويمرجون بها "[5] وهذا الصنف من الناس مذموم، لكن" أكثر الناس في هذه السيرة يهواها في سره ويهرب عنها ويذمها في جهره"[6]. يلقبهم ابن باجة بالجسمانيين وهم التعساء.

[**] يبدو أن معنى الأخلاق الذي قصده ابن باجة ينطبق على مفهوم الخُلق كما ورد في لسان العرب بمعنى العادات والطباع والسجايا.

[1] ابن باجة، تدبير المتوحد، ص 39، ص 40.

[2]الآية 175-176 سورة الأعراف، رواية ورش.

[3]الآية 175 – 176 سورة الأعراف، رواية ورش.

[4]ابن باجة، تدبير المتوحد، ص 40.

[5]المصدر نفسه، ص 41، ص 42.

[6]المصدر نفسه، ص 42

ISSN: 2253 – 0592/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

أما النوع الثاني: يتجه نحو الصور الروحانية التي في المخيلة وهذه أقسام منها:

2-1-"ما يقصد الأشياء التي تحقق نوعا من الانفعال كلباس السلاح في غير الحرب وكالعبوس وسائر الهيئات النفسانية، وما يصنعه الملوك عندما يدخل إليهم العامة والغرباء عنهم كالرسل من اتخاذ الآلات التي يهول منظرها، وكلباسهم السلاح في مجالسهم إلى سائر ما تجده مكتوبا في التواريخ عن ملوك الأمم"[1].

2-2-"منها ما يقصد به الالتذاذ كالشتم والتبسم والبر والهزل وكثير من الملابس والمساكن التي يعجب منه "[2] وكل هذه السبل بعيد عن مفهوم السعادة.

3-أما الصنف الثالث من الناس يقصد به الكمال فقط، هؤلاء هم الأشخاص الذي يهاجرون إلى مرتبة السعداء وقد تظهر في شكل:

3-1-**فضائل فكرية**: "هي العلوم والتعقل وما جانس هذه كصواب المشورة جودة والإستنباط "[3] ، هذه الفضيلة الفكرية تعادل فضيلة التعقل (phronesis) التي أشاد بها أرسطو، بحيث تمثل جوهر الإتيقا عند ابن باجة كما عند أرسطو والفارابي من قبله.

نقول بصفة عامة أن العقل هو المدبر لكل تفكير نظري يهم معارفنا المجردة، و"التعقل هو المدبر لكل تفكير عملي يهم شؤون الإنسان الحياتية، والإنسان المتعقل هو الذي يعتمد العقل في حياته فتكون أخلاقياته مطابقة لنمط تفكيره العقلي، فالتعقلية بهذا المنظار هي ما يجعل العقل تعقلا أي جملة المقاييس النظرية والعملية التي إن تحققت في ممارسات الإنسان لا سيما السياسية منها، تجعل من الفرد متعقلا، فالتعقلية هي من مشمولات الأخلاق والإتيقا. فابن باجة مثل الفارابي يؤكد على ذلك معتبرا أنها تكمن في العيش حسب مقتضيات العقل"[4]. ومنه يكون العقل هو عقل الممارسة وهو المرجع في التعقلية التي هي ميزة لإنسان في أسلوب حياته ونمط عيشه الذي يختاره بإرادته الحرة .هؤلاء الذين يختارون العيش على هدي الإتيقا يكافئهم الله كما ورد في قول ابن باجة " وهؤلاء هم الذين أجرهم على الله وفي هذه الأصناف جاء الحديث الصحيح «من كانت هجرته إلى فهجرته إلى الله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته لما هاجر إليه» "[5]، واضح من هذا الحديث الشريف تأثر ابن باجة بالجانب الإسلامي – عكس ما روج له– كون أنه ربط غاية الفعل بالنية قائلا: " فالأجر على ما جاء في

[1] المصدر نفسه، الصفحة نفسها

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها

[3] المصدر نفسه، ص 43.

[4] التريكي فتحي، العقل والحرية، سلسلة آراء تبر الزمان، تونس، [د ط]، 1998، ص 39.

[5] ابن باجة، تدبير المتوحد، ص44

ISSN: 2253 – 0592/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

الحديث الصحيح« الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى»"[1] وهنا تجاوز واضح لكل من أفلاطون وأرسطو حيث تحولت مرجعية ابن باجة من مرجعية يونانية إلى مرجعية دينية اقتداءا بالفارابي ومسكويه ويرهم من فلاسفة الإسلام.

3-2-**فضائل شكلية**: كالسخاء والنجدة والألفة وحسن المعاشرة والرفق والتودد والأمانة، ويضيف موسوي موسى: "أنها فضائل تنبعث من ضرورة أو غريزة ولكن ليس فيها مجال للإرادة ولا للروية كالوفاء للكلب مثلا، فالكلب مشهور بالوفاء ولكنه يفي لكل إنسان وفي كل وقت ولا يمكن ألا يفي، هذا النوع من الفضائل لا قيمة له في الإنسان ولا يدخل في بحثنا كما يقول ابن باجة" [2].

لقد نوه "مونك" " بأن الفضائل الشكلية عند ابن باجة تقابل الفضائل الأخلاقية عند أرسطو "[3]. هذا دليل آخر أن ابن باجة فصل هو أيضا بين الأخلاق بمعنى العادات الحسنة والطباع التي لا دخل للفكر والروية فيها وبين علم الأخلاق (Ethique) الذي يقصد به الفضائل الفكرية وتعني ببساطة تشوق كل إنسان إلى السعادة والسعي نحوها على أنها كمال له.

3-3-أما الثالثة تتجه لنيل كمال الصورة التي في الذاكرة، فهي ترمي إلى كسب الثناء والذكر الحسن وهذه مطلوبة لذاتها حيث يقول: " حتى إن أكثر الناس يظن أنها السعادة، لاسيما متى ازدوجت مع تلك وكانت صادقة "[4] والعرب ترى في الذكر خاصة ما لا تراه كثير من الأمم: بدليل قول الشاعر:

أما وي أن المال غاد ورائح ويبقى من المال الأحاديث والذكر "[5].

"ويرون أن الذكر بقاء المذكور، ولذلك يقول الشاعر: ذكر الفتى عمره الثاني"[6]. كما قالت "بنت هرم بنت سنان لبنت زهير* :"أعطيناكم ما يبلى وأعطيتمونا ما يبقى. هذه الأفعال في بعض السير أخفى وفي بعضها أكثر وهي تنال أكثر ذلك، وأتم بالأفعال التي عددت في القوى الخيالية"[7]، فذكر الإنسان سعادة المذكور وخلوده في حياة الدنيا بين بني البشر– حسب ابن باجة–.

[1] المصدر نفسه، ص 44

[2] الموسوي موسى، من الكندي إلى ابن رشد، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 4، 1989، ص 197، ص198.

[3] Munk, mélange de philosophie Juive et arabe, librairie philosophique, j.V.vrin, Pris, nouvelle édition, 1955, P 391

[4] ابن باجة، تدبير المتوحد، ص44

[5] ابن باجة، تدبير المتوحد، ص44

[6] المصدر نفسه، الصفحة نفسها

* تبدو استشهادات ابن باجة المتكررة لبعض الأشعار والأقوال المستنبطة من التراث العربي دليل على محاولة تفيد بتأصيل الثقافة العربية دون الاستناد إلى المرجعية اليونانية.

[7] ابن باجة، تدبير المتوحد، ص 44.

ISSN: 2253 – 0592/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

3-أخيرا الصنف الثالث: وغايته الصور الروحانية العامة بدليل قول ابن باجة ".. هي أكمل هذه الروحانيات على الإطلاق وكأنها التخوم بين هذه الممتزجة بالجسمية إن قيل لهذا الصنف امتزاج وبين الروحانية المطلقة وهي كثيرة كالتعليم، الاستنباط وما جانس ذلك، فإنا نرجئ القول فيها في آخر الكتاب"[1].

إلا أن وعد ابن باجة بأنه سيترك البحث في هذا الصنف من الأفعال إلى نهاية التدبير لم يتحقق – حسب معن زيادة – حيث ذكر أن:" النسخة العربية المتوفرة لدينا لا تحتوي على أي بحث من هذا النوع. أما النسخة العبرية ففيها مثل هذا الحديث نلخصه في قوله: فالغاية التي يجب أن يتجه نحوها المتوحد الذي يتشوق الوجود الدائم لا علاقة لها بالمادة إطلاقا، لذلك أن المتوحد إنما يسعى إلى الغاية الحقيقية، حيث تزول العلاقات التي أشرنا إليها قبلا زوالا تاما، فهذه الصورة في الحقيقة، مجردة من الهيولانية تماما، لأن المتوحد يدرك الصورة بذاتها، وليس بتجريدها عن مادتها فوجودها ذاتي رغم كونها جردت عن مادتها "[2].

أما الإمكانية الثانية ميتافيزيقية بحتة وتبقى غامضة عند – ابن باجة –. هذا ما أشار إليه معن زيادة موضحا أن ابن باجة يعلن "بوضوح تام، في أواخر رسالة الوداع هذه الإمكانية نفسها أي إمكانية الارتقاء إلى أعلى مرتبة عن طريق إرادة الإنسان الحرة. هذا ما أكده ابن الطفيل الذي لخص مسألة اختيار الإنسان للدرجة والمرتبة التي يريد المتوحد البقاء فيها -حسب ابن باجة -قائلا: "هذه الرتبة التي أشار إليها أبو بكر، ينتهي إليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري"[3]، وبعدها يذكر ابن الطفيل أن -ابن باجة - نوه بعكس ما أشار إليه سابقا "أن أحوال السعداء منزهة عن تركيب الحياة الطبيعية، خليقة أن يقال لها أحوال إلهية يهبها الله سبحانه وتعالى لمن يشاء"[4]. هنا تنويه آخر مخالف للإمكانية الأولى التي سبقتها من طرف ابن باجة، إلى أن حالة المتوحد حصلت له بمعونة إلهية ولم يكتسبها اكتسابا. نلتمس هنا ثمة تناقض بين ما أشار إليه سابقا والمتمثل في أن الإرادة الإنسانية هي السبيل لتحقيق السعادة بالاتصال عن طريق الكسب والتعلم، وبين ما ذكره من أن حالة سعادة المتوحد تحصل بمعجزة إلهية ينعم بها الله على كل من يرضاه من عباده. هكذا تبقى كيفية الاتصال بالعقل الفعال غامضة ومبهمة –عند ابن باجة-. لنتساءل فيما إذا تحول مفهوم السعادة من إرادة إنسانية إلى هبة إلهية؟ .

[1] المصدر السابق، ص 46، ص 47.
[2] زيادة معن، من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، ص148.
[3] ابن الطفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت، ط5 ،1992، ص107.
[4] ابن الطفيل، حي بن يقظان، ص107.

ISSN: 2253 – 0592/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

4-مفهوم السعادة بين الإرادة الإنسانية والهبة الإلهية:

واضح مما سبق أن خطاب تدبر السعادة عند ابن باجة، متردد بين قطبين قطب العقل وقطب الدين، إلا أننا لا ننكر مدى حضور الفكر الديني في خطابه الفلسفي بدليل استشهاداته بالآيات القرآنية في أكثر من موضع، وكأن ابن باجة يريد أن يقول: كي يبلغ الإنسان السعادة القصوى ينبغي أن يكون ثمة شيء يقدسه حتى لا يتحول وجوده إلى عبث بلا هدف. لذا يمكن أن نعتبر الدين حافز قوي لعملية تدبير السعادة، وهذا بعقلنة الدين. لكن كيف جمع ابن باجة بين التقديس وحاجة البشر للإيمان وبين إرادتهم الحرة؟

يخرج ابن باجة من هذه المعضلة بحيلة التدبير العقلي الحر وهذا بإقحام العبادة والإيمان في دائرة العقل الإنساني – كما بينا ذلك سابقا- ، فالعبادة ضرب من التدبير العقلاني الحر لقداسة نابعة من حاجة خلقية في طبيعة البشر وليس خوف من الحساب والعقاب ، ومنه أجزم أن ابن باجة لم يفصل بين الدين والفلسفة بقدر ما جعل الفلسفة تأصيلا للإمكانية الأخلاقية في الطبيعة البشرية وكأن ابن باجة يريد القول أن أصل حاجة البشر إلى الدين لا يكمن في أي نوع من العبودية، بل في قدرتهم الرائعة على ممارسة الحرية وبالتحديد حرية المصير، حرية اقتراح غاية نهائية لوجودهم اليومي، غاية تليق بعقولهم أي بقدرتهم على إعطاء قيمة أو معنى لسيرتهم وهذا باختيارهم الحر للصنف الذي يتماشى وطبيعتهم لبلوغ الأهداف التي يحيوا من أجلها ،وهي تحقيق السعادة، فمشروع السعادة عند ابن باجة مشروع مزدوج يراد به تحقيق السعادتين: سعادة دنيوية وسعادة أخروية.

وعليه، قصد ابن باجة التركيز على الوجود الإنساني أساسا، وذلك بشرط أن يكون ذلك الوجود الإنساني متبلورا حول ما يسميه بالمتوحد الذي يتأمل الوجود الكلي بحيث ينسى الموجود الجزئي .من هنا يستدرك في كلامه موضحا نوع من الأفعال الجسمانية يفعلها الإنسان لتأسيس الحياة، إلا أنه يشير إلى أن فعلها ليس لذاتها بينما بالمقابل بين أن الأفعال العقلية يكون فعلها لذاتها ذلك برأيه: أن الأولى تشكل إطارا عاما للسلوك الإنساني، في حين تمنحه الثانية نوعا من الشرف والترقية: "يجب على الروحاني أن يفعل بعض الأفعال الجسمانية لكن ليس لذاتها، ويفعل الأفعال الروحانية لذاتها، كذلك الفيلسوف يجب أن يفعل كثيرا من الأفعال الروحانية لكن لا لذاتها، ويفعل جميع الأفعال العقلية لذاتها، فبالجسمانية هو إنسان موجود وبالروحانية هو أشرف وبالعقلية هو إلهي فاضل، فذو الحكمة ضرورة فاضل إلهي" [1] .

[1] ابن باجة، تدبير المتوحد، ص64

ISSN: 2253 – 0592/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

منه يعلن ابن باجة بوضوح الغايات التي يقصد إليها المتوحد وهي بالجملة كمالاته، تتوزع إلى ثلاثة:" إما أن تكون لصورته الجسمانية أو لصورته الروحانية الخاصة أو لصورته الروحانية العامة، والمتوحد بما هو إنسان مضطر للعمل من أجلها جميعا: فبالجسمانية يحافظ على جسمه من التلف وبالتالي على حياته، وبالروحانية الخاصة يحصل على الفضائل الشكلية، وبالروحانية العامة ينال أفضل وجوداته وهو الوجود العقلي الذي هو أليق الوجودات بالدوام مثلما أن الوجود الجسماني هو أليق الوجودات بالفناء"[2]. وبذلك يكون سعيدا فاضلا.

فعلى غرار ما سبق نخلص إلى أن "السعادة القصوى" التي يتوخاها المتوحد كامنة في تعلم العلوم الفلسفية النظرية "أي العلم" الذي يكون بالكسب ويعطي الصورة الحقيقية عن الكون ونظامه والإنسان، فبهذا العلم الذي قوامه مفاهيم مجردة (معقولات) يكتسبها المتوحد بالتأمل والاستدلال ثم يرتفع بواسطتها إلى أعلى مرتبة يمكن أن يصل الإنسان إليها فيتحقق فيها كماله، الذي يستحق أن يوصف فيه بأنه إلهي بسيط. هذا الموقف إشارة واضحة لتأثر ابن باجة بالفارابي ومسكويه.- كما عرضنا سابقا بخصوص مفهوم السعادة لديهما -

فالسعادة الكاملة لا تتهيأ لكل الناس ولا يدرك المعرفة العقلية الخالصة إلا نفر قليل وهم المتوحدون أو النوابت، فالمتوحد يدرك السعادة عن طريق العقل ويتهيأ له ذلك عن طريق:

الأفعال الصادرة عن الروية والتأني والفعل الحر الإختياري، الذي يكون له غاية يعقلها الفاعل وهذا هو الفعل الحق الذي يختلف عن الفعل البهيمي الذي لا غاية له، كما ينبغي أن تكون نفس المتوحد خالصة غير عالقة بالشهوات واللذائذ الحسية وبذلك يكون مهيأ للوصول إلى العقل الفعال.

إذن تدبير العقل وسموه إلى مرتبة الروحانيات العامة يفتح له باب الخلود في مرتبة السعداء، لكن هل هذا يسمح لنا بالقول أن هدف الفيلسوف من التدبير هو تكوين وتأسيس ذات المتوحد فقط؟ أم يسعى إلى تأسيس مدينة بالفعل كما أشار في بداية بحثه؟

5-تدبير السعادة من ترتيب الذات إلى تأسيس المدينة:

ظاهر القصد من التدبير هدف مزدوج: فمن جهة يهدف إلى ترتيب سلوكات المتوحد وهو الإنسان السعيد، الفاضل بالتمام للوصول إلى المدينة الفاضلة، لكن لما كانت المهمة الأولى والملحة بالنسبة للمدينة الناقصة هي" تدبير سعادة المفرد" أولا، فإن تدبير المتوحد يستهدف تأسيس الذات -على النحو الذي ذكرناه سابقا- أما تدبير سعادة المدينة فقد قيل فيه في العلم المدني ما يكفي – كما سبق القول –هذا كان سببا كافيا لينكب ابن باجة على تدبير العقل، عقل الإنسان المفرد قصد بلوغ أكمل وجوداته،

[2] المصدر نفسه، ص60

ISSN: 2253 – 0592/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

من ثم تحقيق سعادته، أي الارتفاع به إلى أعلى مستوى من الحياة العقلية، إلى درجة الفيلسوف الذي ينظر إلى كل شيء بعين العقل، تلك هي "السعادة" سعادة المفرد، ومن جهة ثانية يهدف التدبير في نهاية المطاف إلى إيجاد المدينة الكاملة، ذلك أن التدبير يكون داخل المدينة لا خارجها، فالإنسان مدني بالطبع و"المتوحد" إنسان قبل كل شيء ،وهو يريد أن يستكمل أفضل وجوداته ليس العقلية فحسب بل المدنية الاجتماعية أيضا، فبما أنه يعيش في مدينة ناقصة وهو فيها ك "النابتة" فإنه مطالب بالعمل على أن يكثر فيها "النوابت" أمثاله حتى تتحول إلى مدينة كاملة "إذ وجودهم هو سبب حدوث المدينة الكاملة"[1] لكن بعد حصولها تكون نهاية النوابت "لأن من خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها نوابت"[2]. فبروز المتوحدون كنوابت يكون بصفة مؤقتة في المدن الناقصة لكن بعد حدوث المدينة الكاملة ينتهي وجود النوابت فيها لأنها ليست بحاجة إلى إصلاح أو تغيير فآراءها كلها صواب، لكن لا ينتهي وجود المتوحد لأنه يمثل مواطن المدينة الكاملة. نكتشف –مما سبق-أن معنى النوابت يأخذ مفهوم مغاير لمعنى التوحد بعد حدوث المدينة الكاملة من حيث الاستمرار في البقاء للمتوحد والنهاية للنوابت.

إن الفكر الفلسفي لدى ابن باجة قدم لنا إجابة عن هذين السؤالين، جاء ذلك في حديثه عن شخصية المتوحد، الرمز الذي يرفع شعار التغيير في واقع مدينته، إنه تحدث عن طبع المتوحد، بالمقابل هناك إشارات إلى الطبع السائد (طبع الجمهور) ،فحديثه هنا أخذ بعدا إتيقيا، توزع بين النشاطات العقلية (الروحية) والنشاطات الجسمية (اللاروحية)، هذا التوزيع للنشاطات يحملنا على القول: أن فكره فرق بين طبعين: طبع فلسفي تتشكل على أساسه شخصية المتوحد، وطبع غير فلسفي يمثل تقاليد لشخصيات الجمهور، بهذا يحدث الصراع بين الطبعين: الطبع الفلسفي الناشد إعادة خلق شخصيات جديدة تنبثق عنها صورة مجتمع المدينة الجديدة، وطبع غير فلسفي يشكل تراكما من التقاليد والأعراف التي تكرر صورة الشخصية التقليدية التي تمنح المدينة الناقصة فرصة الاستمرار. هذا ما أكده ابن باجة في قوله : "إن مواصفات الطبع الفلسفي، إنه يمنح المتطبع به السعادة، لهذا يشترط أن تكون أفعاله روحانية (عقلية) صرفة، وبخلاف تلك المواصفات، أي إذا كان فعله جسمانيا وكان فيلسوفا بهرجا، فهذا الطبع الفلسفي إذا كان مزمعا أن يكون على كماله الأخير فهو يفعل هذا الفعل، ولذلك كل من تؤثر جسمانيته على شيء من روحانيته فليس يمكن أن يدرك السعادة القصوى، إذن فلا جسماني واحد سعيد وكل سعيد فهو روحاني صرف"[3] .حرص – ابن باجه- على التمييز بين أفعال

[1] ابن باجة، تدبير المتوحد، ص12

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

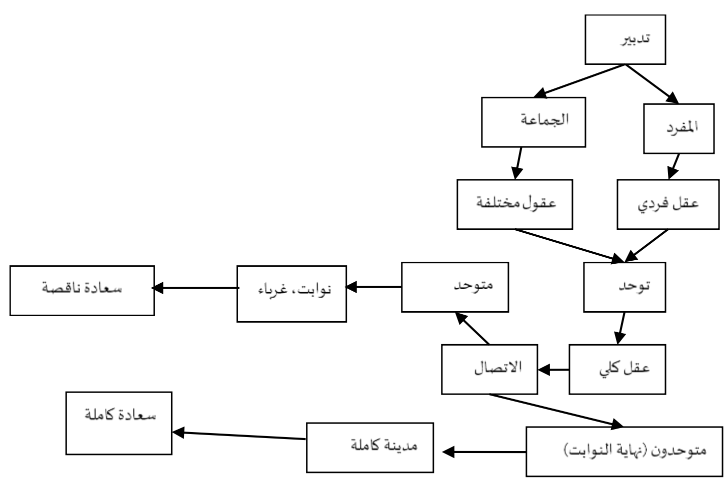
[3] المصدر نفسه، ص 63.

ISSN: 2253 – 0592/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

النفس الحيوانية وأفعال النفس الناطقة ، فشخصية المتوحد المنتمية أساسا إلى النفس العاقلة تتميز بالعلو والتسامي، حتى أنهم لا يتشاكسون ولا يتخاصمون لأن المحبة والأخوة تجمع بينهم، فلا يحتاجون إلى قاضي يحكم بينهم، كما أنهم لا يأكلون إلا ما يلزمهم من الغذاء، فليسوا بحاجة إلى طبيب يعالجهم ويسمى هذا النوع من التدبير: بالتدبير بالذات وهو تدبير صائب- على عكس ما سماهم بالجسمانيين فشخصياتهم شخصية مقلدة تابعة لا قائدة، مصالحهم متضاربة فيكثر بينهم القضاة والأطباء، فتدبيرهم تدبير خاطئ.

فتدبير المتوحد وتدبير المدينة وجهان متكاملان كونهما ينتقلان من التعدد والاختلاف إلى منطق الوحدة والتوحد. ذلك هو المعنى المقصود من التوحد، حيث يقول ابن باجه :"المدينة الفاضلة تختص بعدم صناعة الطب وصناعة القضاء وذلك أن المحبة بينهم أجمع فلا تشاكس بينهم أصلا ... قد شوهد كثير من الأصحاء تبرأ جراحهم العظيمة من تلقاء أنفسها ... فمن خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها طبيب ولا قاض "[1]، فالمتوحد يطلب غاية السعادة عن قصد بإتباعه السبل العقلية الصرفة، ويوم يتحقق التوحد بين هؤلاء المتوحدين تحصل المدينة الكاملة "أن من خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها نوابت ... لأنه لا أراء كاذبة فيها ... فإنه متى كانت فقد مرضت وانتفضت أمورها وصارت غير كاملة"[2]، وعليه تنتهي مرحلة الاغتراب لتبدأ مرحلة جديدة ،هي مرحلة الاجتماع والتفاعل بين المتوحدين، فإذا نحن أردنا تلخيص ما قلنا في خطاطة عامة أمكن تقديم النموذج التالي:

شكل (1): تدبير السعادة [3]



[1] المصدر السابق، ص 10

[2] ابن باجة، تدبير المتوحد، ص12

[3] مقترح

ISSN: 2253 – 0592/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

الملاحظ على هذه الخطاطة أن السعادة بإمكانها أن تحصل للفرد دون المدينة الكاملة،" ...كأن السعداء، إن أمكن وجودهم في هذه المدن فإنما يكون لهم سعادة المفرد وصواب التدبير إنما يكون تدبير المفرد، وسواء كان المفرد واحد أو أكثر من واحد، ما لم يجتمع على رأيهم أمة أو مدينة وهؤلاء هم الذين يعنيهم الصوفية بقولهم الغرباء "[1] لهذا ركز ابن باجة جل اهتمامه على المتوحد، لأنه أرادها سعادة واقعية ومشروع يعطي للحياة معنى. ومنه أشار إلى وجود نوعين من التدبير: تدبير بالذات (المقصود منه المتوحد) وتدبير بالعرض (المقصود منه المدينة الكاملة).

6-مدى تطابق فكر ابن باجة مع و اقعه السياسي:

يسلم ابن باجة -كما أشرنا سابقا – بالأطروحة الأرسطية وهي أن الأفراد هم الذين يؤسسون التجمع بإرادتهم الحرة لتلبية حاجياتهم وتحقيق سعادة كل واحد منهم، فالفرد المتوحد أساس التجمع وهو الفاعل السياسي على الحقيقة كما لا يمكن حسب هذه الأطروحة فصل السياسي عن الإتيقا مادام الفاعل في الحالتين واحدا وشرائط الفعل واحدة.

إن حرية الفاعل السياسي في الاختيار تعني ألا يفعل تحت تأثير الشهوات والانفعالات فينبغي للملك ألا يفوته أحد في الزهد وهذا ما يفيده أيضا كلام ابن باجة في تدبير المتوحد عن التمييز بين الفعل البهيمي والفعل الإنساني.

فقد شاهد مصير سرقسطة وسقوطها المفجع في يد دويلات النصارى في الشمال، وشاهد من فاس أوضاع المغرب المرابطي وميله للانهيار ولا شك أن ذلك يعني عنده أن السيرة المرابطية فشلت رغم دعواها في تقديم بديل لسيرة ملوك الطوائف[2] أي إقصاء الجسمانيين من الحكم وضرورة التدبير العقلي لشؤون الدولة.

كما لاحظ – ابن باجه-مبدأ الفاعل (المتوحد)الذي يفترض زمنية الفرد الإنساني، فعامل السن ضمن العوامل الرئيسية التي تحدد الأهلية السياسية والأخلاقية للفرد، فالإنسان كما قال ابن باجة: "متى كان ذو سن ما لا يفعل أفعال القوى المنسوبة لتلك السن ... ولذلك يستقبح على الشيخ التصابي لتباعد بين السنين، ويستحسن من الشيخ جودة الرأي وجودة المشورة والحكمة والعقل، وبالجملة فالفضائل النطقية"[3]. هذه الفكرة لها جذور في الفكر الأفلاطوني، تنص على سن الفيلسوف الحاكم الذي ينبغي أن يفوق سن الأربعين معتبرا هذا السن سن الحكمة والوقار

هذه الحقيقة ينشأ عنها فساد إسناد الأمر للأولاد أو لمن هم في سن لا تتناسب والتدبير السياسي السليم، فأولاد المترفين وذوي الأحساب لا ينسب لهم حقيقة "الوقار والبر والتودد والمشورة، أما إن هذا

[1] ابن باجة، تدبير المتوحد، ص13

[2] سلمى خضراء الجيوسي، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، ص 111

[3] ابن باجة، تدبير المتوحد، ص 55.

ISSN: 2253 – 0592/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

النقد يلمّح للوضع المرابطي الذي عاصره ابن باجة "فقد تمت بيعة على ابن يوسف بن تاشفين (من مواليد 477 هـ) في حياة أبيه سنة 496 هـ (أي في سن 19 سنة وتولى بالفعل الإمارة (في سنة 500هـ) بعد وفاة أبيه أي في سن الثالثة والعشرين، لم يكن في سن الطفولة لكن لم يكن في سن الحكمة والخبرة، فقد نشأ عن هذه التولية المبكرة ما عرفته كل الدول الإسلامية من ظواهر متفاوتة في الخطورة والنتائج، حدث تمرد داخل السلطة الحاكمة، فقد رفض ابن أخيه "يحي ابن أبي بكر" البيعة له وطلب الأمر لنفسه بدعوى أنه الإبن الأكبر سنا، رغم انهيار هذا التمرد فقد أعقبته أخطاء سياسية وعسكرية أدت إلى إنهيار الدولة المرابطية في المغرب والأندلس، فمعظم المؤرخين نسبوا هذه الأخطاء لسوء تدبير علي ابن يوسف الذي لم يكن يتوفر على أهلية القيادة، فقد انصاغ للفقهاء وأهمل مشورة أهل الخبرة والحكمة "[1].

لكن السن وحده لا يكفي رغم ضرورته، فالفاعل الإنساني في السياسة والإتيقا ليس كالمبدأ لأنها مواجهة لما لم يكن متوقعا وهذه المواجهة لا يمكن أن تكون فعالة ما لم يتوفر للفاعل أمران قبليان: أولا: التوقع وحسن التقدير المسبق، ثانيا: الذكاء والمهارة العقلية في تدبير وترتيب الوسائل وكلاهما شأن عقلي.

خاتمة:

نخلص مما سبق أن مشروع تدبير السعادة في فكر ابن باجة، مطلب إنساني، ممكن تجسيده وليس مستحيل، كما يعتبره ابن باجة انتصار العقل على الانفعالات، أو بمعنى آخر انتصار الصور الروحانية العامة على الصور الجسمانية وبقدرة الإنسان ذاته، فبلوغ مقصد السعادة القصوى هو تعبير عن قوة شخصية المتوحد في بلوغ مرتبة الأخيار. أما التدبير الخاطئ الذي هو منبع الشر يعبر عن انهزام العقل أمام الانفعالات وانتصار الصور الجسمانية على حساب الصور الروحانية العامة، فيصبح الشر شقاء وتعبير صريح عن ضعف شخصية الإنسان. فالسعادة ترتبط بمعنى الحياة، كما ترتبط بحياة الفرد الواقعية وبعلاقته بذاته وبالمجتمع، فلا معنى لها بذاتها، كما أنها ليست سعادة سماوية فحسب، بل دنيوية أيضا، إنها بالفعل سعادة تضم كل جوانب الحياة بمعناها المعاصر.

[1] سلمى خضراء الجيوسى، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، ص 112.

ISSN: 2253 – 0592/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)